RAHAT-UL-QULOOB
Bi-Annual, Trilingual (Arabic, English, Urdu) ISSN: (P) 2025-5021. (E) 2521-2869
Project of **RAHATULQULOOB RESEARCH ACADEMY,**
Jamiat road, Khiljiabad, near Pak-Turk School, link Spini road, Quetta, Pakistan.
Website: www.rahatulquloob.com
Approved by Higher Education Commission Pakistan
Indexing: » Australian Islamic Library, IRI (AIOU), Tahqeeqat, Asian Research Index, Crossref, Euro pub, MIAR, ISI, SIS.

TOPIC

"قطعی الدلالۃ" اور "ظنی الدلالۃ" کے تصور کا اطلاقی پہلو، تفسیر تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کی روشنی میں ایک تقابلی مطالعہ

Applied aspect of "Qati-ul-Dalalah" and "Zanni-ul-Dalalah" A comparative study in the light of Tafhim-ul-Quran and Tadbar-e-Quran

AUTHORS

1. Adnan Shahzad, Ph.D Scholar, Department of Islamic Studies, HITEC University Taxila. / Lecturer, Muslim Youth University, Islamabad.
   Email: adnanshahzad3680@gmail.com
2. Prof. Dr. Ali Asghar Chishti, Professor, Department of Islamic Studies, HITEC University Taxila.

How to Cite: Adnan Shahzad, and Prof. Dr. Ali Asghar Chishti. 2021. "URDU:" قطعی الدلالۃ "اور" ظنی الدلالۃ "کے تصور کا اطلاقی پہلو تفسیر تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کی روشنی میں ایک تقابلی مطالعہ: Applied Aspect of "Qati-Ul-Dalalah" and 'Zanni-Ul-Dalalah' A Comparative Study in the Light of Tafhim-Ul-Quran and Tadbar-E-Quran". *Rahatulquloob* 5 (2), 78-96.
https://doi.org/10.51411/rahat.5.2.2021/257

URL: http://rahatulquloob.com/index.php/rahat/article/view/257
Vol. 5, No.2 || July–Dec 2021 || URDU-Page. 78-96
Published online: 01-08-2021

QR. Code

"قطعی الدلالۃ" اور "ظنی الدلالۃ" کے تصور کا اطلاقی پہلو

تفسیر تفہیم القرآن اور تدبر قرآن کی روشنی میں ایک تقابلی مطالعہ

Applied aspect of "Qati-ul-Dalalah" and "Zanni-ul-Dalalah"
A comparative study in the light of Tafhim-ul-Quran and Tadbar-e-Quran

[1]عدنان شہزاد، [2]علی اصغر چشتی

ABSTRACT

Holy Quran consists of the words and phrases with multiple connotations. On the issue of multiplicity and variation in the meanings of the Qur'anic words, there are diverse approaches adopted by Muslim scholars. Some of the researcher believe that a Quranic verse can be interpreted in more than one way, this phenomenon of interpretation is called "Zanni-ul-Dalalah", while the other group of scholars claim that the Quranic verses contain a fixed interpretation and don't have provision of any other meaning, this type of interpretation is called "Qati-ul-Dalalah". In the nineteenth century, Hamid-ud-Din al-Farahi put forward another theory that every word, sentence, and verse of the Qur'an has a definite meaning, and no other meaning or interpretation is correct, so in his view point whole quanic text is "Qati-ul-Dalalah". In this research article the author selected two different Quranic commentaries written on above-described approaches. Tafseer "Tafheem ul Quran" by Abu-ala –almawdoodi belongs to 1st category, i.e., Quranic verses may contain more than one meaning, while Tafseer "Tadabbur-e-Quran" by Ameen Ahsan Islahi is written on "Qati-ul-Dalalah" approach. So, the author has compared the both approaches & concluded that the claim of "Qati-ul-Dalalah" in Quranic verses is not correct rather than the view point of the majority scholars (Jamhor Ulama) is quite perfect. The correct concept of interpretation is that, "some of the verses are definite, but we can't deny the importance of external references along with additional information which is seldom required to understand the complete sense of the verses".

Key words: Zanni-ul-Dalalah, Qati-ul-Dalalah, Tafseer

قرآن حکیم اللہ رب العزت کی آخری الہامی کتاب ہے جو کہ فصیح اور بلیغ عربی زبان میں نازل ہوئی، اس کتاب میں مشترک الفاظ وتراکیب استعمال ہوئے ہیں۔ قرآنی الفاظ کے معانی میں تعدد واشتراک کے مواقع پر مفسرین معانی کا اعتبار کر کے بعض اوقات ایک آیت کے ایک سے زیادہ مفہوم بیان کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کی کسی آیت کے بعض اوقات ایک سے زیادہ مفاہیم ہوسکتے ہیں جس کو علمی زبان میں ظنی الدلالہ اور قطعی الدلالہ آیات کہا جاتا ہے۔ انیسویں صدی میں امام حمید الدین الفراہیؒ[1] نے ایک اور نظریہ پیش کیا کہ قرآن کے ہر لفظ، جملے، اور آیت کا ایک ہی مطلب متعین ہے اور دوسرا کوئی مفہوم اور مطلب درست نہیں ہے جس کا معنی یہ ہوا کہ قرآن پورا کا پورا قطعی الدلالہ ہے۔ اس طرح قرآن کی تفسیر میں دو طبقے سامنے آئے۔ ایک طبقہ ان قرآنی آیات کو جو کہ ایک سے زائد معانی کو اپنی اندر

سموئے ہوئے ہیں "ظنی الدلالۃ" قرار دیتا ہے۔ جبکہ دوسرا طبقہ تمام قرآنی الفاظ و آیات کو "قطعی الدلالۃ" قرار دیتا ہے یعنی قرآن کے ہر لفظ، جملے، اور آیت کا ایک ہی مطلب متعین ہے اور دوسرا کوئی مفہوم درست نہیں ہے۔

مولانا حمید الدین فراہیؒ کے شاگرد امین احسن اصلاحیؒ(1904ء-1997ء) نے تفسیر "تدبر قرآن" میں قطعی الدلالۃ کا رجحان اختیار کیا ہے۔ وہ مختلف مفاہیم میں سے کسی ایک مفہوم کو ترجیح دیتے ہیں اور باقی مفاہیم کو نظر انداز کر کے یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ اس آیت کا یہی ایک مفہوم متعین ہے اور اس کے لیے وہ تاویل (یعنی متعدد معانی میں سے ایک کو ترجیح) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اِن کے ہم عصر مولانا سید ابوالاعلٰی مودودی(1903ء-1979ء) نے تفسیر تفہیم القرآن میں ان کے برعکس ظنی الدلالۃ کے رجحان کو اختیار کیا ہے۔ وہ مشترک الفاظ وتراکیب کی حامل آیات کے تمام معانی کو ذکر کر کے بتاتے ہیں کہ اس آیت کے دو، تین یا چار مفہوم ہو سکتے ہیں اور سب ہی درست ہیں۔

قرآن میں قطعی الدلالۃ اور ظنی الدلالۃ کا تاریخی پس منظر

کیا قرآن سارے کا سارا قطعی الدلالۃ ہے یا اس کا بعض حصہ قطعی الدلالۃ اور بعض حصہ ظنی الدلالۃ ہے؟ آیات قرآنیہ کی دلالت کے حوالے سے یہ بحث بہت قدیم ہے۔ سلف کے ہاں اس بحث کو عام طور پر اس تناظر میں زیر بحث لایا گیا ہے کہ آیا کوئی کلام ایسا بھی ہو سکتا ہے جس کی اپنے لغوی معنٰی پر دلالت قطعی ہو؟ اس سوال کے جواب میں ہمیں ماضی میں فقہاء اور مفسرین کے ہاں دونوں ہی نقطہ نظر ملتے ہیں۔ ذیل کی سطور میں دونوں نقطہ ہائے نظر کی کچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے:

1۔ قطعی الدلالۃ کا عدم امکان

کلام کی اپنے معنٰی پر قطعی الدلالۃ کا امکان نہ ہونے کا نقطہ نظر سلف میں سے کئی اہل علم نے اختیار کیا ہے جن میں جمال الدین اسنوی، شمس الدین اصفہانی شافعی، امام شاطبی اور امام قرافی جیسی شخصیات کے نام نمایاں ہیں۔ ان علم کا موقف یہ ہے کہ کلام لفظی علم یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔ اسنوی کہتے ہیں: "الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من الدلائل اللفظية، لأن الاستدلال بها موقوف على مقدمات ظنية ... نعم قد يفيد العلم عند انضمام قرينة اليها "[2](انصاف کی بات یہ ہے کہ لفظی دلائل یقینی علم حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں؛ کیونکہ ان سے استدلال کرنا ظنی مقدمات پر موقوف ہے۔۔۔ہاں اگر کوئی قرینہ ایسا پایا جائے (جو مفید یقین ہو) تو یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے)۔

اصفہانی[3] کے نزدیک سمعی دلائل ظنی ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان میں تعارض ہوتا، کیونکہ کلام قطعی میں تعارض ممکن نہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "الأدلة السمعية لكونها ظنية يقع فيها التعارض[4](سمعی دلائل چونکہ ظنی ہوتے ہیں اس لیے ان میں تعارض واقع ہوتا ہے۔)

قرافی اور شاطبی نے قدرے تفصیل کے ساتھ اس نقطے پر روشنی ڈالی ہے کہ کلام کی دلالت کیوں ظنی ہوتی ہے اور دلائل شریعت کیوں ظنی ہیں۔ شاطبی کہتے ہیں: "فالمعتمد بالقصد الأول الأدلة الشرعية، ووجود القطع فيها على الاستعمال المشهور معدوم، أو في غاية الندورأعني : في آحاد الأدلة"؛ فإنها إن كانت من أخبار الآحاد؛ فعدم إفادتها القطع ظاهر، وإن كانت متواترة؛ فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني ، والموقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيا"[5]

پہلے قصد کا مدار ادلہ شرعیہ ہیں اور ان میں قطعیت کا پایا جانا معدوم ہے یا انتہائی نادر الوقوع ہے یعنی ادلہ آحاد میں، کیونکہ اگر وہ اخبار

آحاد ہوں تو ان کا مفید قطعیت نہ ہونا تو ظاہر ہے اور اگر وہ متواتر ہوں تو ان کی قطعیت چند مقدمات پر موقوف ہوگی جو کہ سارے کے سارے ظنی ہیں اور جو چیز ظنی مقدمات پر موقوف ہو وہ ظنی ہی ہوتی ہے۔ اسی بات کو قرافی مزید صراحت سے بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"واعلم أن الإنصاف أنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، الا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت تلك القرائن مشاهدة أو كانت منقولة الينا بالتواتر... أن الاستدلال بالأدلة اللفظية مبني على مقدمات ظنية والمبني على المقدمات الظنية لا يفيد إلا الظن"[6] (جان لیجیے کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ لفظی دلائل سے یقینی علم حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں الا یہ کہ اس کے ساتھ کچھ مفید یقین قرائن شامل ہو جائیں؛ خواہ یہ مشاہد (حسی) ہوں یا تواتر کے ساتھ منقول ہوں۔۔۔ لفظی دلائل پہ مبنی مقدمات ظنی ہوتے ہیں اور ظنی مقدمات پر مبنی کلام مفید یقین نہیں ہوتا)۔

امام رازی نے اس مسئلہ کو خصوصی اہمیت دی اور اسے اپنی دو کتابوں المحصول اور المطالب العالیۃ میں وضاحت سے بیان کیا ہے۔ المطالب میں امام رازی نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ پہلی بات تو یہ کہ لفظی دلائل یقین کا فائدہ نہیں دیتے، جبکہ یہ مسئلہ یقینی ہے، چنانچہ لازم ہے کہ اس معاملے میں سمعی دلائل سے تمسک نہ کیا جائے۔ دوسری بات یہ کہ اگر ہم یہ تسلیم کرلیں کہ یقینی مسائل میں لفظی دلائل سے تمسک جائز ہے، تب بھی زیر بحث مسئلے میں ایسا کرنا جائز نہیں۔ تیسری بات یہ کہ قرآن میں جبر اور قدر کے حوالے سے دلائل میں جو تعارض پایا جاتا ہے، کیا اس کی وجہ سے قرآن مطعون فیہ قرار پاتا ہے؟ پہلی بحث کی تقریر یہ ہے کہ لفظی دلائل سے تمسک دس چیزوں پر موقوف ہے جن میں سے ہر ایک چیز ظنی ہے۔ چونکہ ظنی امور پر موقوف استدلال بھی ظنی ہوتا ہے، اس لیے لفظی دلائل سے کیا جانے والا استدلال بھی ظن کے سوا کوئی فائدہ نہیں دے سکتا[7]۔ مندرجہ بالا عبارات کے ان اقتباسات سے درج ذیل دو امور سامنے آتے ہیں:

کلام کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔ کیونکہ کلام ظنی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے اور جو چیز ظن کی بنیاد پر قائم ہو وہ ظنی ہوتی ہے قطعی نہیں ہو سکتی۔ لیکن شرعی دلائل کا معاملہ تھوڑا مختلف ہوگا۔ وہ یہ کہ اگر کوئی عقلی یا نقلی قرینہ ایسا پایا جائے جس سے یہ قطعیت سے یہ معلوم ہو کہ اس لفظ کا یہی معنیٰ ہے تو وہ کلام قطعیت کا فائدہ دے گا وگرنہ ظنی ہی رہے گا۔

نتیجہ یہ نکلا کہ کلام ابتدا میں ہمیشہ ظنی ہوتا ہے لیکن بعد ازاں قرائن کے الحاق کے بعد قطعی بھی ہو سکتا ہے۔

کلام کے قطعی الدلالۃ ہونے کا امکان

سلف میں سے بیشتر حضرات کی رائے یہ ہے کہ کلام یعنی ادلہ لفظیہ قطعی بھی ہوتی ہیں اور ظنی بھی۔ اگر ایک دلیل لفظی ایسی ہو جس میں کسی دیگر معنیٰ کا احتمال نہ ہو تو وہ اپنی دلالت میں قطعی ہوگی۔ ان حضرات کے نزدیک مطلقاً یہ دعویٰ کرنا درست نہیں کہ کوئی لفظی دلیل قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی۔ اس سلسلے میں چند اہل علم کی آرا درج ذیل ہیں:

آمدی کہتے ہیں: "أما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق فمما يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية ومعقولها وذلك كفر صراح"[8] (لغوی معنی کی قطعیت کا مطلقاً انکار تمام احکام شرع میں قطعیت کے انکار سبب ہے کیونکہ ان کی بنیاد لغوی و عقلی الفاظ کے ساتھ خطاب پر ہے اور یہ (اس کا انکار) صریح کفر ہے)۔

صدر الشریعہ کے نزدیک کلام سے قطعیت کے احتمال کی نفی تمام متواترات کے انکار کو مستلزم ہے۔ چنانچہ وہ التوضیح میں لکھتے ہیں:

"ومن ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو إلا محض السفسطة والعناد والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة "[9](جس نے یہ دعویٰ کیا کہ مرکب کلام اپنے مدلول پر قطعی دلالت نہیں کرتا تو اس نے تمام متواترات کا انکار کیا جیسا کہ بغداد کا وجود۔ یہ محض سوفسطائیت اور ضد کی بات ہے۔ عقل مند لوگ قرینہ کی عدم موجودگی میں کلام کو خلاف اصل پر محمول نہیں کر سکتے)۔

صدر الشریعہ کے نزدیک اگر یہ کہا جائے کہ کلام اصلاً مفید قطع نہیں ہوتا تو پھر تو خطاب بے فائدہ ہو جائے گا۔ اسی طرح متواتر کے قطعی ہونے کا کیا فائدہ ہو گا اگر اس کی دلالت قطعی نہیں ہو گی[10]۔

قرافی مالکی کے نزدیک لغوی الفاظ میں قطعیت کا احتمال ہوتا ہے اور اس کا انکار کرنا موجب کفر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

"والالفاظ اللغوية قد تفيد القطع، وإنكار ذلك قدح في قواطع الكتاب والسنة وهو بين كفر وبدعة"[11] (لغوی الفاظ بھی قطعیت کا فائدہ دیتے ہیں اور اس بات کا انکار کرنا کتاب و سنت کی قطعیات کو نقصان پہنچانا ہے جو کہ واضح کفر ہے۔)

دسویں صدی کے معروف حنبلی فقیہ تقی الدین ابن النجار الفتوحی[12] کہتے ہیں:"والأدلة النقلية قد تفيد اليقين فتفيد القطع بالمراد، قال في شرح التحرير: وهذا الصحيح الذي عليه أئمة السلف وغيرهم" [13](نقلی دلائل بھی یقین کا فائدہ دیتے ہیں، اسی طرح ان کی مرادی معنیٰ کی قطعیت کا فائدہ بھی دیتے ہیں۔ شرح تحریر میں کہا ہے کہ یہی صحیح مذہب ہے جس پر ائمہ سلف ہیں۔)

راجح قول

مذکورہ بالا دونوں اقوال میں سے دوسرا قول بظاہر راجح محسوس ہوتا ہے۔ جس کی چند وجوہات ہیں:

پہلے قول کے قائلین کہتے ہیں کہ لفظی دلائل ظنی مقدمات پر موقوف ہوتے ہیں اور جو چیز ظن پر موقوف ہو وہ قطعی نہیں ہو سکتی۔ لیکن یہ بات مکمل طور پر درست نہیں کیونکہ بعض اوقات ظنی مقدمات پر موقوف امر بھی قطعی ہوتا ہے جیسے اگر حد سرقہ دو عادل افراد کی گواہی کی بنیاد پر حد جاری کر دی جاتی ہے؛ حالانکہ ان عادل افراد کا صدق ظنی ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اس کی بنیاد پر امر قطعی ثابت ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ ظنی مقدمات اور ان کے نتائج میں کوئی تلازم نہیں ہوتا کہ نتیجہ ہمیشہ ظنی ہی ہو[14]۔

بعض ادلہ شرعیہ کے الفاظ مشہور و معروف ہیں جن کے بارے میں بداہتہً معلوم ہے کہ وہ اپنے مخصوص معانی پر دلالت کے لیے وضع کیے گئے ہیں جیسے مثلاً لفظ سماء اور ارض کا معنیٰ زمانہ نبوت سے آج تک ایک ہی ہے اس میں کوئی تغیر نہیں آیا اور اس کے تعین کے لیے کسی قرینے کی بھی ضرورت نہیں۔ اس لیے یہ کہنا کہ کوئی لفظی کلام فی نفسہ قطعی نہیں ہوتا باطل ہے[15]۔

بعض الفاظ کے لغوی معانی تواتر کے ساتھ منقول ہیں جن میں کوئی دیگر معنیٰ منقول ہی نہیں۔ ایسے الفاظ کیسے ظنی ہو سکتے ہیں؟

درج بالا بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سلف کے ہاں یہ نقطہ نظر راجح رہا ہے کہ کلام کی دلالت میں قطعیت اور ظنیت دونوں کا امکان ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام لفظی ہمیشہ ظنی الدلالۃ یا قطعی الدلالۃ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام اور احکام القرآن پر کام کرنے

والے مفسرین دلالت کے اعتبار سے آیات قرآنیہ کو قطعیت اور ظنیت کے دو عمومی خانوں میں تقسیم کرنے کی بجائے کلام کی دلالت کو اس کے مختلف مدارج کے حساب سے دیکھ کر اس کے معنیٰ کا تعین کرتے ہیں۔

آیات قرآنیہ کی قطعیت اور ظنیت کے متعلق فقہاء کا نقطہ نظر

فقہائے کرام آیاتِ قرآنیہ کی دلالت کو قطعیت اور ظنیت کے اعتبار سے نہیں دیکھتے بلکہ وہ الفاظِ قرآنیہ کو وضوح و خفا کے مدارج میں لا کر پرکھتے ہیں اور اپنی وضع کردہ اصطلاحات کو استعمال کرکے صحیح تفہیم اور درست معنی تک رسائی پاکر احکام کا استنباط کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔فقہائے کرام کے نزدیک لفظ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے پھر وہ کبھی اسی معنی میں بولا جاتا ہے اور کبھی کسی اور معنی میں بھی بولا جاتا ہے اور اس کی دلالت اپنے معنی پر وضوح اور خفاء کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے کیوں کہ بعض الفاظ بہت واضح جبکہ بعض دوسرے الفاظ اتنے زیادہ واضح نہیں ہوتے، اسی وجہ سے وہ دلالت کے مختلف درجات کو بیان کرتے ہیں جن کا مختصر سا تذکرہ ذیل میں کیا جاتا ہے۔

1: وضع یعنی شمول وعدم شمول کے اعتبار سے دلالت (عام، خاص، مطلق و مقید، مشترک)

2: استعمال کے اعتبار سے دلالت (حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ)

3: وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت (ظاہر، نص، مفسر اور محکم / خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ)

4: قصد کے اعتبار سے دلالت (عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص)

پہلی قسم: وضع یعنی شمول وعدم شمول کے اعتبار سے دلالت (عام، خاص، مطلق و مقید، مشترک)

الفاظ کی دلالت اپنے وضع کئے ہوئے معنیٰ پر کس قدر ہے یعنی اپنے تمام افراد کو شامل ہے یا شامل نہیں؟ اس سوال کو سامنے رکھ کر ایک تقسیم کی گئی جس میں عام، خاص، مطلق و مقید، مشترک کی اصطلاحات شامل ہیں۔

عام: عام سے مراد وہ لفظ ہے جو کئی افراد کو ایک وقت میں شامل ہو یہ شمول الفاظ کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی ہو سکتا ہے۔[16] اس کی مثال فقہاے کرام یہ دیتے ہیں کہ مثلاً مسلمون، مشرکون یہ دونوں لفظ عام ہیں ایک تمام مسلمانوں کو اور دوسرا تمام کافروں کو شامل ہے۔ معنی کی مثال "من" اور "ما" موصولہ بھی تمام افراد کو شامل ہوتے ہیں۔

خاص: خاص سے مراد وہ لفظ ہے جو ایک مخصوص معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو اس کے علاوہ کوئی اور معنی اس میں شامل نہ ہو[17]۔ اور یہ ایک معنی حقیقی بھی ہو سکتا ہے جیسے کوئی خاص شخص مثلاً ابو بکر، عمر، عبداللہ یا کوئی خاص نوع مثلاً مرد، عورت یا کوئی خاص جنس ہو مثلاً انسان، حیوان اور اعتباری معنی بھی ہو سکتا ہے جیسے اسمائے اعداد مثلاً أربعة، ستة، مائة [18]۔

یہاں یہ بات واضح رہے کہ فقہاے کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ خاص کی دلالت اپنے معنی پر قطعی اور یقینی ہوتی ہے جس میں کسی قسم کا کوئی شک وشبہہ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو کسی بیان یا دلیل کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ وہ اپنے معنی کو خود ہی واضح کر دیتا ہے۔ اور خاص کو اپنے معنی سے پھیرا نہیں جاسکتا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو اس کو اپنے معنی سے ہٹا سکے۔ اس کی ایک عام اور معروف مثال جو کہ تقریباً اصول فقہ کی بیشتر کتب میں بیان کی گئی ہے وہ اَعداد کی ہے۔ قرآن مجید میں اعداد کا استعمال ہوا یہ سارے کے سارے قطعی الدلالہ ہیں جیسے لفظ

(مائۃ) باری تعالیٰ کے ارشاد گرامی اَلزَّانِیَۃُ وَ الزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا کُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ[19] بدکاری کرنے والے مرد اور بدکاری کرنے والی عورت کو سو کوڑے مارنے کی سزا دی جائے گی۔ یہاں "مِائَۃَ" کا لفظ خاص ہے اور اس کی دلالت "سو100" کے عدد پر قطعی ہے۔

مطلق: مطلق سے مراد وہ لفظ ہے جو بغیر کسی قید اور کے ماہیت پر دلالت کرے یعنی وہ لفظ جب بولا جائے تو ماہیت کے تمام افراد کو بلا تعین شامل ہو اس میں کسی قسم کی کوئی شرط نہ ہو۔ مثال: قسم کے کفارہ کو اداء کرنے میں تَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ[20] مطلق آیا ہے اس میں کوئی قید نہیں لگی ہوئی اس وجہ سے آیت میں مطلوب مطلق تحریر رقبۃ ہے۔

مقید: مقید سے مراد وہ لفظ ہے جو کہ ماہیت پر کسی قید کے ساتھ دلالت کرے یعنی وہ لفظ جب بولا جائے تو اس کے ساتھ کوئی صفت بھی جُڑی ہوئی ہو۔ اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ[21] ہے۔ یہاں دو ماہ کے روزوں کے ساتھ تتابع کی قید بھی ہے۔ گویا تتابع کے بغیر روزے قابل قبول نہیں ہوں گے۔

مشترک: مشترک وہ لفظ ہے جو دو یا دو سے زیادہ معانی پر دلالت کے لئے وضع کیا گیا ہو[22]۔ مثال: لفظ (العین) کا اطلاق آنکھ، پانی کا چشمہ، جاسوس اور وہ بادل جو قبلہ کی طرف ہ[23] سب پر ہوتا ہے۔ یہ لفظ ان سب معانی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے۔ اسی طرح جاریہ لونڈی اور کشتی دونوں کو شامل ہے اور مشتری خریدار اور آسمان کے ستاروں کے لئے استعمال گیا ہے[24]۔

دوسری قسم: استعمال کے اعتبار سے دلالت (حقیقت و مجاز، صریح و کنایہ)

الفاظ کو اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے چار انواع: حقیقۃ و مجاز، صریح و کنایہ میں تقسیم کیا جاتا ہے، جب کوئی لفظ استعمال ہوتا ہے تو اس پر ان چار انواع میں سے کسی ایک کا اطلاق ضرور ہوتا ہے۔

حقیقت: کسی لفظ کا اسی معنی میں استعمال ہونا جس کے لئے وہ شروع سے ہی وضع کیا گیا ہے حقیقت کہلاتا ہے چنانچہ علامہ آمدیؒ[25] فرماتے ہیں "الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولا "[26]

مجاز: مجاز وہ لفظ کہلائے گا جس میں حقیقی معنی مراد لینا کسی قرینہ کی وجہ سے مانع ہو اور جو مجازی معنی مراد لے رہے ہیں اس میں اور حقیقی معنی میں کوئی مناسبت ہو۔ مثال: لفظ "اسد" اس کے حقیقی معنی شیر کے ہیں اور اگر "اسد" بول کر مردِ شجاع مراد لیں تو معنی مجازی ہوں گے کیوں کہ دونوں کے دومیان شجاعت کی مناسبت پائی جاتی ہے[27]۔

صریح: وہ لفظ کہلاتا ہے جس کا حقیقی یا مجازی معنی کثرت استعمال کی وجہ سے بہت زیادہ واضح ہو چکا ہو[28] یعنی اس میں کسی قرینہ اور تفسیر کی ضرورت نہ رہے اس کی مراد بالکل واضح ہو جو نہی وہ لفظ استعمال ہو ذہن فوراً اسی معنی کی طرف جائے۔ مثال: "أنت طالق "تمہیں طلاق ہے، یا" طلقتك "میں نے تم کو طلاق دے دی۔ یہ الفاظ کہے فوراً طلاق رجعی ہو جائے گی چاہے طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو[29]۔

کنایہ: وہ لفظ کہلاتا ہے جس کے معنی بالکل واضح نہ ہوں بلکہ اس میں تردد اور پوشیدگی پائی جائے۔ مثال: "أنت بائن "تم بائن ہو یا "أنت حرام "تم حرام ہو؛ کہے ان میں تردد اور پوشیدگی ہونے کی وجہ سے کنایہ میں شامل ہوں گے[30]۔

تیسری قسم: وضوح اور خفاء کے اعتبار سے دلالت (ظاہر، نص، مفسر اور محکم / خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ)

اصولین کتاب و سنت میں وارد الفاظ کو اپنے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں:

1: وہ الفاظ جن کی دلالت اپنے معنی پر بالکل واضح ہو اسی وجہ ان کی وضاحت کے لئے کوئی مترادف لفظ لانے کی ضرورت نہ پڑے۔

2: وہ الفاظ جن کی دلالت اپنے معنی پر غیر واضح اور مبہم ہو اور ضاحت کے لئے کسی مترادفات کی ضرورت پڑے۔

واضح الدلالۃ الفاظ

واضح الدلالۃ الفاظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے ایک جیسے مرتبے پر نہیں ہوتے بلکہ بعض الفاظ اپنے معنی پر بہت اچھی طرح دلالت کرتے ہیں اور حکم کو بالکل واضح کر دیتے ہیں جبکہ بعض دوسرے الفاظ اپنے معنی پر دلالت تو کرتے ہیں لیکن وضوح کے اعتبار سے ان میں وہ درجہ نہیں پایا جاتا، اسی وجہ سے حنفیہ نے ان الفاظ کو چار اقسام ظاہر، نص، مفسر اور محکم میں تقسیم کیا ہے۔ وضوح میں سب سے اعلیٰ رتبہ پر محکم اس کے بعد بالترتیب مفسر، نص اور ظاہر آتے ہیں۔

ظاہر: وہ کلام جس کی مراد اس قدر واضح ہو کہ سامع کو بغیر غور و فکر کئے سمجھ آجائے، ظاہر کہلاتا ہے۔ اس کی مثال: وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا[31] ہے۔ آیت سے یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ اللہ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام کیا ہے۔ جمہور متکلمین نے واضح الدلالۃ الفاظ کو دو قسموں ظاہر اور نص میں تقسیم کیا ہے۔

نص: متکلم کسی خاص بات کو بیان کرنے کے لئے کوئی واضح کلام لائے وہ نص کہلاتا ہے[32]، اس میں تاویل و تخصیص کی گنجائش ہوتی ہے اور رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اس میں نسخ بھی ہو سکتا ہے[33]۔ مثال: وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰوا[34] یہ آیت تجارت اور سود میں فرق کو بیان کرنے کے لئے لائی گئی ہے، کیوں کہ کفّار یہ کہتے تھے کہ سود اور تجارت میں کوئی فرق نہیں بلکہ دونوں ایک جیسے ہیں۔

مفسر: وہ لفظ جس کا اپنا معنی بالکل واضح ہو یا کسی دوسرے لفظ کی وجہ سے معنیٰ اس قدر واضح ہو جائے کہ اس میں کسی قسم کی تاویل و تخصیص گنجائش نہ ہو، ہاں رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اس میں نسخ قابل قبول ہو۔ اس کی مثال: وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَآفَّۃً کَمَا یُقَاتِلُوْنَکُمْ کَآفَّۃً[35] ہے۔ اس آیت میں لفظ "کَآفَّۃً" سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تمام مشرکین سے قتال کا حکم دیا جا رہا ہے اسی وجہ سے اس میں کسی قسم کی کوئی تاویل و تخصیص کی گنجائش نہیں رہتی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں اس میں نسخ کی گنجائش موجود ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے اپنی زندگی میں مشرکین و کفار کے شیر خوار اور نابالغ بچوں، عورتوں، بوڑھوں[36] مذہبی رہنماؤں[37] اور قاصدوں[38] کو جنگ میں قتل کرنے سے منع فرمایا۔

محکم: وہ لفظ ہے جو اپنے معنی پر اس قدر واضح طور پر دلالت کرے کہ اس میں کسی قسم کی تاویل، تخصیص اور اسکے ساتھ ساتھ نسخ کا بھی احتمال بالکل نہ ہو۔[39] اس کی مثال: وَاللّٰہُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ[40] ہے۔ اسی طرح قرآن کی وہ آیات جو کہ دین کے کسی قاعدہ کلیہ کو بیان کریں محکم آیات میں شامل ہیں جیسے توحید، رسالت، ملائکہ اور آخرت اور اسی طرح وہ آیات جو امہات فضائل اور عقلی طور پر مسلمہ اخلاقیات کو بیان کریں وہ بھی محکم آیات میں شامل ہیں جیسے عدل، وعدہ کی پاسداری، والدین کے ساتھ نیک سلوک، اور رشتہ داروں کے ساتھ صلہ رحمی اسی طرح قرآن مجید کا کبھی کوئی جزوی حکم بھی محکمات میں شامل ہو سکتا ہے جس کی تائید و دوام پر تصریح موجود ہو جیسے کہ امہات المؤمنین کے نکاح

کی تحریم کا مسئلہ قرآن نے واضح کر کے بیان کیا ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَ لَاۤ اَنْ تَنْكِحُوْۤا اَزْوَاجَهٗ مِنْۢ بَعْدِهٖۤ اَبَدًا[41] محکم آیات کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس میں کسی دوسرے معنی کا احتمال نہیں ہوتا اور ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ محکم کا درجہ سب سے اولیٰ اس کے بعد مفسر کا اس کے بعد نص اور آخر میں ظاہر کا مرتبہ آتا ہے۔

غیر واضح الدلالۃ

غیر واضح الفاظ کی دلالت بھی اپنے معنی پر ایک مرتبے کی نہیں ہوتی بلکہ بعض الفاظ کی دلالت میں زیادہ خفاء ہوتا ہے جبکہ بعض دوسرے الفاظ میں اس طرح کا خفاء نہیں ہوتا۔ حنفیہ نے واضح الدلالۃ کی چار اقسام کے مقابلہ میں غیر واضح الدلالۃ الفاظ کو بھی چار اقسام خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ میں تقسیم کیا ہے۔ خفاء میں سب سے اعلیٰ مرتبہ خفی کا ہے اس کے بعد بالترتیب مشکل، مجمل اور متشابہ آتے ہیں۔

خفی: جس کی مراد لغوی اعتبار سے واضح نہ ہو اور اس کا شرعی حکم مشتبہ ہو جائے۔[42] مثال: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْۤا اَيْدِيَهُمَا[43] آیت میں لفظِ سارق کے کیا معنی لئے جائیں، لغت میں السارق "ھو آخذ مال الغیر علی سبیل الخفیۃ" کو کہا جاتا ہے۔ کیا یہ معنی جیب کُترے اور کفن چور پر بھی درست آتے ہیں یا نہیں؟ کیا ان کا ہاتھ کاٹا جائے گا یا نہیں؟ ان کے حکم میں اشتباہ اور خفا پایا جاتا ہے[44]۔

مشکل: وہ لفظ جس کی مراد تک پہنچنا بغیر قرینہ کے آسان نہ ہو بلکہ اس (لفظ) میں تأمل اور تدبر کر کے اس کو اپنے امثال واشکال سے الگ کیا جائے۔[45] مثال: وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا[46] آیت میں پورے بدن کے ظاہر کو پاک کرنے کا کہا گیا ہے کیونکہ باطن کو تو پاک کرنا متعذر ہے، اسی وجہ سے منہ کے اندر کے حصہ کو پاک کرنے میں اشکال ہو گیا کہ یہ ظاہر بدن میں شامل ہے یا باطن بدن میں، اور تدبر و تأمل کر کے اس اشکال کو دور کرنے کی کوشش اس طرح کی گئی کہ "فم" من وجہ باطن ہے کہ روزے کی حالت میں تھوک اندر لے جانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اور من وجہ ظاہر کوئی چیز منہ میں ڈال کر نکالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

مجمل: وہ لفظ جس کے معنیٰ میں کئی وجوہ کا احتمال پایا جائے اور متکلم کے بیان کے بغیر اس کی مراد معلوم نہ ہو سکے[47] مجمل میں مندرجہ ذیل تین وجوہِ احتمال[48] بیان کی جاتی ہیں:

1۔ غرابت لفظ کی وجہ سے اجمال: اس کی مثال ارشاد باری تعالیٰ ہے اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًا[49] آیت میں لفظ "الھلوع" میں غرابت پائی جاتی ہے جس کی تفسیر خود باری تعالیٰ نے بعد والی میں فرمائی اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًاۙ وَّ اِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا تفسیر کے بغیر اس لفظ کے معنیٰ کو سمجھنا مشکل تھا۔

2۔ لفظ کا اپنے ظاہری معنی سے ہٹ کر دوسرے مخصوص معنیٰ میں استعمال ہونے کی وجہ سے اجمال (اسماء الشرعیۃ): ارشاد باری تعالیٰ وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ[50] میں لفظ "الصَّلٰوةَ" استعمال ہوا ہے جس کا لغوی معنی "الدعاء" ہے جو کہ مراد نہیں بلکہ شرعی معنیٰ مراد ہے جس کی تعریف علامہ جرجانی[51] فرماتے "الصلوۃ في الشريعة: عبارة عن أركان مخصوصة، وأذكار معلومة، بشرائط محصورة في أوقات مقدرة"[52] اسی طرح دیگر اسماء الشرعیہ جیسے زکوٰۃ، ربا بھی اسی قبیل سے ہیں۔

3۔ لفظ کے لغوی معنیٰ متعدد اور متساوی ہونے کی وجہ سے اجمال: ارشاد باری تعالیٰ وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ[53] لفظ "قُرُوْٓءٍ"

کے دو متساوی لغوی طہر اور حیض معنی ہیں، متکلم ان دو معنیٰ میں سے کسی ایک کو چاہتاہے اس ایک کو متعین کرنا قرائن کی عدم موجودگی کی وجہ سے ممکن نہیں اسی وجہ سے اس کو مجمل میں شامل کیا گیا۔

متشابہ: وہ لفظ جس کی مراد معلوم ہونے کی امید ہی نہ ہو[54] اور عقلاً و نقلاً اس کے معنیٰ تک پہنچنا ممکن نہ ہو[55]، کتاب وسنت میں کوئی تفسیر بیان نہ کی گئی ہو۔ اس کی مثال: حروفِ مقطعات ہیں جیسے: الٓمّٓ، الٓمّٓصٓ، طٰسٓمّٓ۔

چوتھی قسم: قصد کے اعتبار سے دلالت (عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص)

عبارۃ النص: الفاظ کی دلالت سے ہی معلوم ہو جائے کہ یہ کلام کس حکم کے لئے ہی نازل کیا گیا ہے، اور بغیر تامّل کے اوّلِ وہلہ ہی میں سمجھ میں آجائے[56] تو یہ عبارۃ النص ہے، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے " فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ مَثْنٰى وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ ۚ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَةً "[57] اس نص کی عبارت میں متعدد احکام پر دلالت کی گئی ہے جن میں نکاح کی مشروعیت، تعدد زوجات کی اباحت چار کی حد میں رہتے ہوئے، اور عدل کی طاقت نہ رکھنے کی صورت میں ایک پر ہی اکتفا کرنا، یہ تینوں احکامات اس آیت کی عبارت سے اول وہلہ میں ہی سمجھ آجاتے ہیں[58]۔

اشارۃ النص: نص کی عبارت جس بات کو بیان کرنے کے لئے نہ لائی گئی ہو بلکہ نص کے الفاظ پر غور کرنے سے خود ہی واضح ہو رہی ہو[59] تو یہ اشارۃ النص ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ "[60] اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ بچے کی والدہ کے اخراجات کی ذمہ داری اس کے والد ذمہ ہے؛ آیت "وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ" کی عبارت اس طرف اشارہ کر رہی ہے کہ بچے کی نسبت والدہ کی طرف نہیں بلکہ والد کی طرف کی جائے گی کیوں لفظ لام کا اضافہ والد کی ملکیت کو ظاہر کرتا ہے[61]۔

دلالۃ النص: نص کے الفاظ سے حکم ثابت تو نہ ہو؛ لیکن نص کو سنتے ہی عربی لغت کو جاننے والے کا ذہن اس حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہو؛ اس میں کسی مجتہد کے اجتہاد اور استنباط کی ضرورت نہ ہو[62]، تو یہ دلالۃ النص ہے۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے "فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا"[63] اس آیت کے ظاہری الفاظ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ والدین کو کسی بات پر اف کہنا حرام ہے؛ لیکن دلالۃ النص کے طور پر یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ جب اف کہنا حرام ہے تو گالی دینا، سخت الفاظ بولنا اور اسی طرح جسمانی تکلیف دینا بدرجہ اولی حرام ہوگا[64]

اقتضاء النص: نص کے الفاظ کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے بعض اوقات اس میں کسی لفظ کو محذوف ماننا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ معنی واضح ہو سکیں گویا زیاتی علی النص کا تقاضا خود نص کر رہا ہوتا ہے تاکہ اس کے معنی درست ہو سکیں[65] اس کو "اقتضاء النص" کہتے ہیں۔ مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے" حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ "[66] آیت کے الفاظ میں ہے کہ تمہاری مائیں اور بٹیاں تم پر حرام ہیں، یہاں حرام ہونے کا مطلب واضح نہیں ہو رہا اس لئے "زواجھن" کو محذوف ماننا پڑے گا۔

قطعی الدلالۃ اور ظنی الدلالۃ آیات۔ فراہی مکتب فکر کا نقطہ نظر

فراہی مکتب فکر مولانا حمید الدین فراہی کی طرف منسوب ہے۔ برصغیر کی حد تک مولانا حمید الدین فراہی نے سب سے پہلے اس نقطہ

نظر کا اظہار کیا کہ قرآن قطعی الدلالۃ ہے چنانچہ وہ مقدمہ نظام القرآن میں لکھتے ہیں: "قرآن مجید قطعی الدلالت ہے۔ ہر آیت میں مختلف معانی کا احتمال محض ہمارے قلتِ علم و تدبر کا نتیجہ ہے۔ جن علماء نے اپنی تفسیروں میں بہت سے اقوال نقل کر دیے ہیں ان کا منشا یہ ہے کہ آیت کی تاویل میں جو کچھ کہا گیا ہے اس کو ہمارے سامنے رکھ دیں۔ اس میں سے قول راجح کا انتخاب انہوں نے ہماری تمیز پر چھوڑا ہے۔ پس یہ بات جائز نہیں ہے کہ ہم بغیر کسی ترجیح و انتخاب کے تمام رطب و یابس یاد کر چھوڑیں۔ اور پھر حیرانی و سرگشتگی کی وادیوں میں ٹھوکریں کھاتے پھریں[67]۔

مولانا حمید الدین فراہی کے کلام کے درج بالا اقتباس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کی رائے میں قرآن ہے تو قطعی الدلالت لیکن اس کی یہ قطعی دلالت مختلف اقوال میں گم ہو گئی ہے اور قول راجح کے انتخاب کا مدار ہمارے فہم و تدبر پر ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی کے نزدیک اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرآنی آیات کے مدلول کو معلوم کرنے کیلئے روایات کا سہارا لیا جاتا ہے جس کی وجہ سے قرآن کا اصل معنیٰ نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ ان کے خیال میں متقدمین مفسرین نے جرح و تنقید سے گریز کا رویہ اپنایا۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں: جرح و نقد سے بے پروائی کا ایک افسوسناک نتیجہ یہ ہوا کہ ہر آیت کے متعلق صحیح اور غلط اقوال کا ایک ایسا انبار جمع ہو گیا کہ کسی آیت کی صحیح تاویل معلوم کرنا نہایت مشکل ہو گیا اور لوگ بجائے اس کے صحیح اور غلط میں امتیاز کر کے اس مشکل کو آسان کرنے کی کوشش کرتے وہ ہر آیت کے بارے میں بہت سے اقوال کو نقل کر دینا ہی کمالِ قرآن سمجھنے لگے۔ حالانکہ یہ موٹی سی بات ہر عقل سمجھ سکتی ہے کہ ایک آیت کے متعلق صحیح بات صرف ایک ہی ہو سکتی ہے۔ لیکن اوّلاً تو روایات کی تنقید کا کام کوئی سہل کام نہیں تھا، ثانیاً صحیح روایات سے جو اقوال ثابت ہوں ان میں سیاق و سباق اور الفاظ و نظم کی مدد سے کسی ایک قول کو ترجیح دینا اس سے بھی زیادہ مشکل تھا، اس وجہ سے لوگوں نے پناہ اسی میں دیکھی کہ جو کچھ نقل ہے سے جوں کا توں نقل کرتے رہیں اور اپنی عقل کو تنقید و تمیز کے دردسر سے بچالے جائیں۔ ظاہر ہے کہ تفسیر میں صرف روایات ہی پر پورا پورا اعتماد کر لینا قرآن مجید کی قطعیت کو نقصان پہنچانا ہے۔ اس صورت میں خود قرآن مجید کے الفاظ کا فیصلہ باطل ہو جاتا ہے اور تمام دارومدار صرف روایات پر رہ جاتا ہے اور روایات بھی تفسیر کی روایات جن کے متعلق ناقدینِ روایات کا یہ فیصلہ معلوم ہے کہ ان میں روایت کے عام اصولوں کی پرواہ بہت کم کی گئی ہے[68]۔

فقہائے کرام نے آیات قرآنیہ کی دلالت کے فہم کے لیے جو مختلف مدارج متعین کیے تھے مولانا اصلاحی کے نزدیک یہ فرقہ وارانہ نوعیت کی تقسیم ہے جس میں اتباع ھویٰ کا پہلو غالب ہے۔ چنانچہ مولانا فقہائے اصولیین پر نقد کرتے ہوئے کہتے ہیں: "بعد کے دور میں فلسفہ و کلام کے زور پکڑ جانے کی وجہ سے جب قرآن کی بارگاہ قدس میں کلامی جدلیات اور فلسفیانہ موشگافیوں کو باریابی حاصل ہوئی تو یہ الجھاؤ اور زیادہ بڑھ گیا اب تک تو خیریت تھی کہ قرآن مجید کی تاویل صرف روایات ہی پر منحصر تھی، ہر بات کا سلسلہ صحیح یا غلط طور پر ابن عباس، مجاہد، قتادہ وغیرہم تک پہنچتا تھا لیکن اب وہ لوگ بھی شریک بزم ہو گئے جو نقل سے زیادہ عقل کے دل دادہ اور قرآن مجید کی ہر آیت کو اپنے قالب میں ڈھالنے کے شائق تھے۔ الفاظ قرآن کی حکومت پہلے ہی اٹھ چکی تھی اس وجہ سے ان کے راہ میں روایات و آثار کے حصار کے سوا کوئی روک نہ تھی۔ یہ حصار مذہبی تقدس کی وجہ سے محترم خیال کیا جاتا تھا اس وجہ سے اس کو یک قلم ڈھا دینا ممکن نہیں تھا اس مشکل کو انہوں نے یوں حل کیا کہ روایات و آثار کے وافر ذخیرہ میں سے ہر گروہ نے اتنا اتنا لے لیا جتنا اس کے مزاج اور اس کی خواہشوں کے موافق اس کو نظر آیا، باقی کو بغیر

ہاتھ لگائے اپنے حریفوں کے لئے چھوڑ دیا۔ جو آیتیں اپنے قرار دادہ مذہب کے موافق معلوم ہوئیں ان کو اپنی تائید میں استعمال کر لیا اور جو بظاہر کسی قدر مخالف نظر آئیں ان کو آیات متشابہات کی فہرست میں داخل کر دیا۔ اس طرح ایک ہی آیت ایک فریق کے نزدیک محکم بن گئ تو دوسرے فریق کے نزدیک متشابہ۔ منصوصات کے سلسلہ میں قرآن کا ایک بڑا حصہ امت کے لئے بے مقصد ہو ہی چکا تھا اس فرقہ وارانہ تقسیم نے ایک اور بڑے حصے کو آیات متشابہات کی فہرست میں داخل کر دیا۔ اس اختلاف و نزاع نے آگے بڑھ کر ایک اور فتنہ اٹھایا یعنی سرے سے تمام لفظی دلائل کی قطعیت ہی مشتبہ و مشکوک ہو گئ اور لوگوں میں یہ خیال پھیل گیا کہ چونکہ زبان اور کلام کی بنیاد تمام تر نقل پر ہے اور نقل ایک ظنی چیز ہے، اس وجہ سے الفاظ کی دلالت قطعی نہیں ہو سکتی اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جو آیتیں اپنے مفہوم میں بالکل ظاہر تھیں ان کو بھی اگر کسی جماعت نے اپنے اختیار کردہ مذہب کے خلاف پایا، آیات متشابہات کی صف میں داخل کر دیا[69]۔

مولانا اصلاحی کے شاگرد جناب جاوید احمد غامدی نے اس سلسلے میں قول فیصل اختیار کرتے ہوئے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ جس طرح تواتر کے ساتھ اس کے الفاظ نقل ہوئے ہیں اسی طرح تواتر کے ساتھ اس کے مفاہیم بھی نقل ہوئے ہیں۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "قرآن قطعی الدلالۃ ہے چنانچہ اس کے مخاطبین جب اس کے کسی دعوے کو نہیں مانتے تو پوری شان کے ساتھ کہتا ہے کہ اَلْحَقُّ مِنْ رَّبِّكَ فَلَا تَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِيْنَ[70] اور انکار پر اصرار کریں تو اسی بنا پر انہیں یہ کہہ کر مباہلہ کا چیلنج دے دیتا ہے کہ یہ "العلم" ہے جو تمہارے پروردگار کی طرف سے آیا ہے اس کے مقابلے میں ہر چیز محض کذب وافترا یا ظن و گمان ہے اور حق کے مقابلے میں ظن کوئی حیثیت نہیں رکھتا" اِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِيْ مِنَ الْحَقِّ شَيْـًٔا[71] اس کی یہی حیثیت آج بھی ہے اس لئے کہ اس کے الفاظ جس تواتر کے ساتھ نقل ہوئے ہیں اس کے مفاہیم بھی اسی طرح نقل کیے گئے ہیں قرآن کے علماء جس چیز میں اختلاف کرتے ہیں وہ الفاظ کے مفاہیم نہیں[72]۔"

تفسیر تفہیم القرآن اور تفسیر تدبر قرآن کا تقابلی مطالعہ۔ چند مثالیں

پہلی مثال: ارشاد باری تعالیٰ ہے: مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ اَثِيْمٍ[73]

تفہیم القرآن: درج بالا آیت مبارکہ میں لفظ خیر کے بارے میں صاحب تفہیم القرآن لکھتے ہیں: اصل میں مناع للخیر کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ خیر عربی زبان میں مال کو بھی کہتے ہیں اور بھلائی کو بھی۔ اگر اس کو مال کے معنی میں لیا جائے تو مطلب یہ ہو گا کہ وہ سخت بخیل اور کنجوس آدمی ہے، کسی کو پھوٹی کوڑی دینے کا بھی روادار نہیں۔ اور اگر خیر کو نیکی اور بھلائی کے معنی میں لیا جائے تو اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ ہر نیک کام میں رکاوٹ ڈالتا ہے، اور یہ بھی کہ وہ اسلام سے لوگوں کو روکنے میں بہت سرگرم ہے[74]۔

تدبر قرآن: اسی آیت کی تفسیر میں صاحب تدبر قرآن لکھتے ہیں: مَّنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ یوں تو عام ہے کہ وہ نیکی اور بھلائی کی راہ میں ایک بھاری پتھر ہیں لیکن یہاں اشارہ ان کی بخالت کی طرف ہے کہ وہ غرباء و مساکین کی امداد میں نہ خود کوڑی خرچ کرنے کا حوصلہ رکھتے اور نہ دوسروں کو خرچ کرتے دیکھ سکتے بلکہ چاہتے ہیں کہ دوسرے بھی ان کی طرح مار گنج بنے رہیں تاکہ ان کی بخالت پر پردہ پڑا رہے۔ قرآن میں مختلف اسلوب سے بخیلوں کے کردار کا یہ پہلو واضح فرمایا گیا ہے کہ وہ دوسروں کو بھی بخالت کی راہ سمجھاتے ہیں تاکہ خود ان کی بخالت کا راز فاش نہ ہو[75]۔

لغوی تحقیق: خیر لفظ عربی لغت میں مختلف معانی میں استعمال ہوتا ہے۔ امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں کہ خیر وہ چیز کہلاتی ہے جس کو ہر

کوئی پسند کرے اور اس میں رغبت رکھے جیسے عقل، انصاف، فضل، منافع دینے والی چیز اور اس کی ضد شر آتی ہے، اور خیر کا لفظ دو قسم پر مشتمل ہے ایک خیرِ مطلق کہ اس میں ہر کوئی رغبت رکھتا ہے جیسے جنت کی طلب کہ ہر کوئی اس کو چاہتا ہے، دوسری قسم خیر کی نسبت کے اعتبار سے ہے جو شر کے مقابلے میں ہوتی ہے جیسے مال کہ بعض کے لیے فائدہ مند اور بعض کے لیے نقصان دہ ہوتا ہے[76]

موازنہ: تفہیم القران میں مولانا مودودیؒ نے خیر لفظ کے دو معنی بھلائی اور مال بیان کیے اور دونوں کے مطابق تفسیر کی اور کسی ایک معنی کو ترجیح بھی نہیں دی، لکھتے ہیں کہ اگر مال کے معنی مراد لیں تو کنجوس مراد ہو گا اور اگر بھلائی کے معنی مراد لیں تو معنی یہ ہو گا کہ وہ ہر نیک کام میں رکاوٹ ڈالتا ہے، اور یہ بھی کہ وہ اسلام سے لوگوں کو روکنے میں بہت سرگرم ہے۔ جس سے یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ مولانا دونوں مفاہیم درست سمجھتے ہیں۔

تدبرِ قرآن میں مولانا اصلاحیؒ صاحب نے خیر لفظ کے بھلائی والے معنی کو ذکر تو کیا ہے لیکن اس معنی کو ترجیح نہیں دی بلکہ وہ مال کے معنی کو ترجیح دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ اس آیت میں خاص اشارہ ان کی بخالت کی طرف ہے کہ وہ غرباء و مساکین کی امداد میں نہ خود کوڑی خرچ کرنے کا حوصلہ رکھتے اور نہ دوسروں کو خرچ کرتے دیکھ سکتے۔ جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کو مولانا مختلف معانی میں سے کسی ایک معنی کو اختیار کرتے ہیں اور پھر اسی کو قطعی سمجھتے ہیں۔

دیگر مفسرین کی آراء: مالی حقوق کو ادا نہ کرنے والا[77] مال میں بخل سے کام لینے والا اور اسلام سے اپنے عزیز و اقارب کو روکنے والا[78] بھلائیوں سے باز رہنے والا اور باز رکھنے والا ہے[79] مال کو روکنے والا ہے کہ اسے بھلائی کے راستوں میں خرچ کیا جائے[80] بخیلیا لوگوں کو خیر سے منع کرنے والا جیسے ایمان اطاعت اور انفاق سے منع کرنا[81] جاہلیت میں لوگ فخر اور شہرت کے لئے عبادت گاہوں اور قبائل میں خرچ کیا کرتے تھے لیکن مسکین اور کمزور لوگوں کو نہیں دیتے تھے[82]۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کرام نے خیر کے دونوں معنی مراد لیے ہیں کہ خیر سے مراد مال کا بخل بھی ہو سکتا ہے اسی طرح نیک کاموں سے روکنا بھی ہو سکتا ہے، تو آیت کا معنی قطعی طور پر یہ نہیں قرار دیا جا سکتا کہ اس آیت سے صرف اور صرف بخل کے معنی ہی مراد لئے جا سکتے ہیں، بلکہ دونوں معنی مراد لینا بھی ٹھیک ہے مال کا بخل اور نیکی اور بھلائی کے کام سے روکنا، خود نیکی نہیں کرتا اور دوسروں کو نیکی کرنے سے منع کرتا ہے، خود گمراہ ہے دوسروں کو گمراہ کرتا ہے، کوئی نیکی کے کاموں میں مال خرچ کرنا چاہتا ہے اور یہ اس کو منع کرتا ہے کہ مستقبل کا سوچ اور اس مال کو مشکل وقت کے لئے محفوظ کر کے رکھ، ایسا شخص مناع للخیر میں داخل ہے۔

دوسری مثال: هُوَ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَّمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَاللهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ[83]

تفہیم القرآن: اس کے چار مفہوم ہیں اور چاروں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں: ایک یہ کہ وہی تمہارا خالق ہے، پھر تم میں سے کوئی اس کے خالق ہونے کا انکار کرتا ہے اور کوئی اس حقیقت کو مانتا ہے۔ یہ مفہوم پہلے اور دوسرے فقرے کو ملا کر پڑھنے سے متبادر ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ اسی نے تم کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ تم کفر اختیار کرنا چاہو تو کر سکتے ہو، اور ایمان لانا چاہو تو لا سکتے ہو۔ ایمان و کفر میں سے کسی کے اختیار کرنے پر بھی اس نے تمہیں مجبور نہیں کیا ہے۔ اس لیے اپنے ایمان و کفر، دونوں کے تم خود ذمہ دار ہو۔ اس مفہوم کی تائید بعد کا یہ فقرہ کرتا ہے کہ "اللہ وہ سب کچھ دیکھ رہا ہے جو تم کرتے ہو"۔ یعنی اس نے یہ اختیار دے کر تمہیں امتحان میں ڈالا ہے اور وہ دیکھ رہا ہے کہ تم اپنے اس اختیار کو کس

طرح استعمال کرتے ہو۔ تیسرا مفہوم یہ ہے کہ اس نے تو تم کو فطرت سلیمہ پر پیدا کیا تھا جس کا تقاضا یہ تھا کہ تم سب ایمان کی راہ اختیار کرتے، مگر اس صحیح فطرت پر پیدا ہونے کے بعد تم میں سے بعض لوگوں نے کفر اختیار کیا جو ان کی خلقت و آفرینش کے خلاف تھا، اور بعض نے ایمان کی راہ اختیار کی جو ان کی فطرت کے مطابق تھی۔ چوتھا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہی تم کو عدم سے وجود میں لایا۔ تم نہ تھے اور پھر ہو گئے۔ یہ ایک ایسا معاملہ تھا کہ اگر تم اس پر سیدھے اور صاف طریقے سے غور و فکر کرتے اور یہ دیکھتے کہ وجود ہی وہ اصل نعمت ہے جس کی بدولت تم دنیا کی باقی دوسری نعمتوں سے متمتع ہو رہے ہو، تو تم میں سے کوئی شخص بھی اپنے خالق کے مقابلہ میں کفر و بغاوت کا رویہ اختیار نہ کرتا۔ لیکن تم میں سے بعض نے سوچا ہی نہیں، یا غلط طریقے سے سوچا اور کفر کی راہ اختیار کر لی اور بعض نے ایمان کا وہی راستہ اختیار کیا جو فکر صحیح کا تقاضہ تھا[84]۔

تدبر قرآن: اس خدا نے، جس کی تسبیح تمام کائنات کر رہی ہے، تم کو بھی پیدا کیا ہے اس وجہ سے حق تو یہ تھا کہ تم بھی اسی کی تسبیح کرتے جس کی تسبیح آسمان کے تمام ستارے، فضاء کے تمام پرندے اور زمین کے تمام شجر و حجر کر رہے ہیں لیکن تم کو خدا نے اختیار بخشا ہے اس وجہ سے تم میں کافر بھی ہیں اور مومن بھی چنانچہ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو دیکھ رہا ہے اور وہ ہر ایک کے ساتھ اس کے عمل کے مطابق ہی معاملہ کرے گا۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کی نگاہوں میں کفر اور ایمان دونوں یکساں ہیں۔ یہ بات بالبداہت خدا کے عدل اور اس کی حکمت کے خلاف ہے[85]۔

موازنہ: زیرِ بحث آیت کی تفسیر میں تفہیم القرآن میں چار مفہوم بیان کئے گئے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ یہ چاروں مفہوم درست ہو سکتے ہیں:

تمہارا خالق ایک ہے کوئی اس کے خالق ہونے کا اقرار کرتا ہے اور کوئی انکار کرتا ہے۔ اللہ نے تم کو پیدا کیا ہے اب تم کفر اختیار کرنا چاہو تو کر سکتے ہو، اور ایمان لانا چاہو تو لا سکتے ہو۔ اللہ نے تم سب کو فطرت سلیمہ پر پیدا کیا تھا، بعد میں تم میں سے بعض لوگوں نے کفر اختیار کیا جو کہ خلافِ فطرت سلیمہ تھا، اور بعض نے ایمان کی راہ اختیار کی جو ان کی فطرت کے مطابق تھی۔ اللہ ہی نے تم کو عدم سے وجود میں لایا لیکن تم میں سے بعض نے سوچا ہی نہیں اور بعض نے غلط طریقے سے سوچا اور کفر کی راہ اختیار کر لی اور بعض نے ایمان کا وہی راستہ اختیار کیا جو فکر صحیح کا تقاضہ تھا۔ تدبر قرآن میں اس آیت کا مفہوم ایک ہی بیان کیا گیا کہ اللہ نے تمام کائنات کے ساتھ تم کو بھی پیدا کیا جس طرح تمام کائنات اس کی تسبیح کرتی ہے تمہارا حق بھی تو یہی تھا کہ تم اس کی تسبیح کرو لیکن اس نے تم کو اختیار دیا ہے کہ اس وجہ سے تم میں سے کچھ کافر ہیں اور کچھ ایمان والے۔

علامہ بغویؒ آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں کہ اللہ نے کافر کو اور اس کے کفر اور فعل و کسب کو پیدا کیا اور اسی طرح مؤمن کو اور اس کے ایمان اور فعل و کسب کو پیدا کیا اور اپنی مشیئت اور تقدیر سے فریقین میں سے ہر ایک کو اس کے فعل کا اختیار دیا، پس اللہ کے ارادے اور مشیئت سے مؤمن نے ایمان کو اختیار کیا اور کافر نے کفر کو اختیار کیا[86]۔

اس آیت کی تشریح میں اصل بات اختیار فعل کفر یا مؤمن کی ہو رہی ہے اور اس کی طرف نسبت تخلیق کی ہونے کی وجہ سے معانی مختلف اور مفہوم پیدا ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے مولانا مودودیؒ نے بہت سے مفاہیم، جبکہ مولانا امین احسن اصلاحی نے ایک ہی مفہوم لکھا ہے۔

تیسری مثال: وَامۡتَازُوا الۡيَوۡمَ اَيُّهَا الۡمُجۡرِمُوۡنَ[87]

تفہیم القرآن: اس کے دو مفہوم ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ مومنین صالحین سے الگ ہو جاؤ، کیونکہ دنیا میں چاہے تم ان کی قوم اور ان کے

کنبے اور برادری کے لوگ رہے ہو، مگر یہاں اب تمہارا ان کا کوئی رشتہ باقی نہیں ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ کہ تم آپس میں الگ الگ ہو جاؤ۔ اب تمہارا کوئی جتھا قائم نہیں رہ سکتا۔ تمہاری سب پارٹیاں توڑ دی گئیں۔ تمہارے تمام رشتے اور تعلقات کاٹ دیے گئے۔ تم میں سے ایک ایک شخص کو اب تنہا اپنی ذاتی حیثیت میں اپنے اعمال کی جواب دہی کرنی ہو گی[88]۔

تدبر قرآن: اہل جنت کا حال بیان کرنے کے بعد اب یہ مجرموں کا حشر بیان ہو رہا ہے۔ ان کو حکم ہو گا کہ اے مجرمو! دنیا میں تو تم میرے باایمان بندوں کے ساتھ ملے رہے اس لئے کہ دنیا دارالامتحان تھی لیکن اب جزائے اعمال کا دن آگیا۔ اس وجہ سے اب تم میرے باایمان بندوں سے الگ ہو جاؤ اور اپنے اعمال کی سزا بھگتو۔ اب تمہاری دنیا الگ اور ان کی دنیا الگ ہے[89]۔

موازنہ: تفہیم القرآن میں دو مفہوم ذکر کئے گئے ہیں جبکہ تدبر میں صرف ایک ہی مفہوم پر اکتفا کیا گیا ہے، مولانا مودودیؒ نے دو مفہوم ذکر کئے ہیں: مجرمو! تم مؤمنین سے الگ ہو جاؤ۔ مجرمو! تم اپنے دوسرے ساتھیوں سے الگ ہو جاؤ۔

تدبر قرآن میں صرف ایک مفہوم لایا گیا ہے کہ "کافرو! تم مؤمنین سے الگ ہو جاؤ" اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مولانا اصلاحی صاحب مختلف مفہوم نہیں لاتے صرف ایک ہی مفہوم کو لاتے ہیں اور اگر کہیں دو مفہوم کا ذکر کریں تو وہاں ترجیح ضرور دیتے ہیں۔

دیگر مفسرین کی آراء: قتادہؒ فرماتے ہیں کہ ہر خیر سے الگ ہو جاؤ[90] مؤمنین سے الگ ہو جاؤ[91] امام ضحاکؒ فرماتے ہیں کہ مجرموں کو ایک دوسرے سے الگ کیا جائے گا یہود کا فرقہ الگ، نصاریٰ کا فرقہ الگ، مجوس کا فرقہ الگ، صابئوں کا فرقہ الگ اور بتوں کی عبادت کرنے والوں کا فرقہ الگ ہو گا[92]۔ قران مجید اس آیت میں اکثر مفسرین کرام نے ایک سے زیادہ اقوال جمع کئے ہیں اور ان اقوال میں غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کے دونوں مفہوم جو مولانا مودودیؒ نے ذکر کئے ہیں لئے جاسکتے ہیں۔

نتائج تحقیق

تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جمہور سلف کے نزدیک کلام لفظی گو کہ وہ ظنی مقدمات سے حاصل ہو لیکن قطعی الدلالۃ ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور قرآن کریم کی بعض آیات محکم یعنی قطعی الدلالۃ ہیں اور بعض اس درجے کی نہیں بلکہ مفسر یا اس سے کم درجے کی دلالت کی حامل ہیں؛ جبکہ مولانا فراہی اور ان کے مکتب فکر کے نزدیک تمام آیات قرآنیہ قطعی الدلالۃ ہیں اور ان کا مفہوم تواتر سے ثابت شدہ ہے۔ اس تفصیل کو سامنے رکھتے ہوئے یہاں تفسیر تفہیم القرآن اور تفسیر تدبر قرآن کا اطلاقی پہلو سے تقابلی مطالعہ کیا گیا ہے۔ ان دونوں تفسیروں کا انتخاب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تفسیر تدبر قرآن مکتب فراہی کی نمائندہ تفسیر ہے جو کہ تمام آیات قرآنیہ کے قطعی الدلالۃ ہونے کے قائل ہیں اور ان کے نزدیک آیت کا ایک ہی مفہوم متعین ہوتا ہے جبکہ تفسیر تفہیم القرآن میں مولانا مودودی کا طریق کار روایتی منہج کے مطابق ہے جس میں تمام آیات کے قطعی الالۃ کے تصور کے بجائے تفسیر میں مختلف اقوال وروایات کو سامنے رکھ ایک سے زائد مفاہیم کو آیت کا مدلول قرار دیا جاتا ہے۔ دونوں تفسیروں کے تقابلی مطالعہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایک آیت کی تفسیر میں مولانا مودودی مفسرین کے ذکر کردہ مختلف احتمالات میں سے کسی ایک یا زائد احتمالات کا انتخاب کرتے ہیں جبکہ مولانا اصلاحی ایک متعین معنیٰ بیان کرتے ہیں یا اگر ایک سے زائد معانی بیان کریں تو ان میں ایک کو راجح قرار دیتے ہیں۔ تاہم جو معانی مولانا اصلاحی نے ذکر کیے ہیں ان کے بارے میں انھوں نے جناب غامدی کی طرح تواتر کا دعویٰ نہیں

کیا اور نہ ہی کسی جگہ یہ لکھا ہے کہ یہ معنیٰ تواتر سے ثابت ہے۔ گویا انھوں نے "قطعی الدلالۃ" آیات کی جو دلالات بیان کی ہیں وہ بھی اپنے اصل جوہر میں ظنی اور دیگر احتمالات کی محتمل ہیں۔ لہذا یہ دعویٰ بظاہر درست نہیں کہ تمام آیات قطعی الدلالۃ ہیں اور ان کا معنیٰ متعین ہے بلکہ بظاہر درست جمہور فقہاء کا نقطہ نظر ہی ہے کہ آیات میں سے کچھ قطعی الدلالۃ یعنی محکم درجے کی ہیں اور کچھ اس سے کم درجے کی جن کی دلالت کے تعین میں خارجی قرائن کی ضرورت واہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ چنانچہ مولانا مودودی نے اپنی تفسیر میں تقریباً چار سو(400) آیات کے ایک سے زائد مفہوم ذکر کئے ہیں ان میں سے کبھی کسی مفہوم کو راجح قرار دیا اور کبھی لکھتے ہیں کہ یہ سب مفہوم مراد ہو سکتے ہیں۔ مولانا امین اصلاحیؒ کی تفسیر میں سے وہی چار سو(400) آیات لی گئیں جن کے ایک سے زائد مفہوم مولانا مودودیؒ نے ذکر کئے، ان تمام آیات میں اصلاحی صاحب نے اکثر جگہوں پر ایک ہی مفہوم ذکر کیا ہے جبکہ بعض مقامات پر دیگر احتمالات کو بھی ذکر کیا ہے لیکن پھر ایک احتمال کو متعین بھی کیا ہے۔ جو کہ بظاہر ظنی قرائن کی بناپر ہی ممکن ہے اور تمام آیات قرآنیہ کو قطعی الدلالۃ قرار دینے والے دعوے سے ہم آہنگ نہیں۔

حوالہ جات

---

[1] مولانا حمید الدین فراہیؒ 1863ء کو ضلع اعظم گڑھ انڈیا میں پیدا ہوئے، مشہور تصانیف میں سے جمہرۃ البلاغہ، دلائل النظام، نظام القرآن ہیں، وفات 1930ء میں ہوئی۔

[2] الأسنوي، جمال الدین عبد الرحمن بن حسن، زوائد الأصول علی منهاج الوصول إلی علم الأصول، مؤسسة الکتب الثقافیة، 1993ء، ص235،236

[3] محمود بن عبد الرحمن ابو القاسم ابن أحمد بن محمد، ابو الثناء، شمس الدین الأصفهاني، (متوفی: 749ھ) معروف مالکی مفسر اور علوم عقلیہ کے ماہر بزرگ۔ مختصر ابن حاجب، فصول نسفی اور طوالع الانوار للبیضاوی کے علاوہ دیگر کئی اہم متون کی شروح تحریر کیں۔ زرکلی، الاعلام، (دار العلم للملایین، 2002ء)، ج7، ص176

[4] اصفہانی، محمود بن عبد الرحمان، بیان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقیق: محمد مظہر بقا، سعدیہ، دار المدني، 1986ء، ص12

[5] شاطبی، إبراهیم بن موسی بن محمد اللخمي، الموافقات، (دار ابن عفان، 1997ء)، ج1، ص28

[6] قرافی، شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس،، نفائس الاصول شرح المحصول، مکہ مکرمہ، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، ج3، ص107-108

[7] فخر الدین رازی، المطالب العالیہ، الناشر: دار الکتاب العربي، ج9، ص113 تا118

[8] آمدی، علی بن محمد، الإحکام في أصول الأحکام، دار الکتب العربي، بیروت، ج2، ص163

[9] صدر الشریعہ، عبید اللہ بن مسعود المحبوبي البخاري، التوضیح في حل غوامض التنقیح،، دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1996ء، ج1، ص242

[10] مصدر سابق

[11] نفائس الأصول، ج3، ص45

[12] اس سے مراد "تقي الدین أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزیز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (المتوفی: 972ھ) ہیں

[13] ابن نجار حنبلی، شرح الکوکب المنیر، مکتبۃ العبیکان، 1997ء، ج1، ص292

[14] ملاحظہ ہو: القطعی والظنی فی الثبوت والدلالۃ عند الاصولیین، دمشق، دار الکلم الطیب، ص355

[15] مصدر سابق، کچھ تصرف کے ساتھ

[16] الشاشي، أصول الشاشي، دار الکتاب العربي، بیروت، ص17

[17] البزدوی، علي بن محمد البزدوي الحنفي، أصول البزدوي- کنز الوصول الی معرفۃ الأصول، جاوید پریس، کراچی، ص12

[18] علاء الدین البخاري، کشف الأسرار -شرح اصول البزدوی،، دار الکتاب الاسلامی، ج1، ص89

[19] النور:02

[20] المائدہ:89

[21] النساء:92

[22] أصول الشاشي، ص36

[23] ابن منظور، لسان العرب،، بیروت، دار صادر 13:298

[24] أصول الشاشي، ص36

[25] أبو الحسن علی بن علی سیف الدین الآمدی عراق کے شہر آمد میں 551 ہجری کو پیدا ہوئے اور اسی نسبت سے آمدی مشہور ہوئے، ابتداءً یہاں سے ہی تعلیم کا سلسلہ شروع کیا اور بعد میں مزید علوم حاصل کرنے کے لئے بغداد منتقل ہو گئے اور شروع میں جب علی ابن المني أبي الفتح نصر بن فتیان الحنبلی سے علم حاصل کیا تو کچھ عرصہ تک حنبلی مذہب پر ہی رہے لیکن جب مصر منتقل ہوئے تو شافعی مسلک اختیار کیا اور قاہرہ میں تدریس کا سلسلہ جاری رکھا اور بہت شہرت حاصل کی، بعض فقہاء ان سے تعصب کرنے لگے اور ان پر فاسد عقیدہ کا الزام لگا دیا تو انھوں نے قاہرہ کو چھوڑ دیا اور دمشق منتقل ہو گئے اور وہاں پر ہی 631ھ میں وفات ہوئی۔(ابن خلکان، وفیات الأعیان وأنباء أبناء الزمان، بیروت، دار صادر، ج3، ص293)

[26] آمدی، علی بن محمد، الإحکام في أصول الأحکام، دار الکتب العربي، بیروت، ج1، ص52۔

[27] أصول الشاشي، ص36

[28] کشف الأسرار، ج1، ص65

[29] أصول الشاشي، ص64

[30] مصدر سابق

[31] آل عمران:275

32 أصول الشاشي، ص68

[33] کشف الأسرار، ج1، ص46

[34] آل عمران:275

[35] التوبۃ:36

[36] ابو داؤد، السنن، کتاب الجہاد، باب دعاء المشرکین، (بیروت، دار الکتاب العربي) حدیث:2616

[37] احمد بن حنبل، المسند، مسند عبد اللہ بن عباس بن عبد المطلب عن النبی ﷺ، (قاہرہ، دار الحدیث) حدیث:2728

[38] ابو داؤد، السنن، کتاب الجہاد، باب فی الرسل، حدیث:2763

[39] کشف الأسرار، ج1، ص51

[40] البقرہ:282

[41] الأحزاب:53

[42] کشف الأسرار، ج1، ص52

[43] المائدہ:38

[44] أصول الشاشی، ص80

[45] کشف الأسرار، ج1، ص52 / أصول الشاشی، ص81

[46] المائدہ:06

[47] أصول الشاشی، ص81

[48] شمس الأئمہ السرخسی، أصول السرخسی، بیروت، دار المعرفۃ، ج1، ص169 / کشف الأسرار، ج1، ص54 / فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ج2، ص26

[49] المعارج:19

[50] البقرۃ:43

[51] علی بن علی المعروف شریف الجرجانی الحسینی الحنفی740ھ کو تاکو شہر میں پیدا ہوئے اور اپنے دور کے کبار شیوخ جیسے البابرتی اور مبارک شاہ وجیسے لوگوں سے مصر میں علم حاصل کیا اور چالیس سال تک یہاں قیام کیا پھر یہاں سے بلاد روم چلے گئے اور شیراز کو اپنا مسکن بنایا اور تعلیم و تدریس میں مشغول رہے، اسی دوران تیمور بادشاہ779ھ میں شیراز میں آیا تو شریف الجرجانی نے شیراز کو چھوڑ دیا اور ماراء النھر چلے گئے اور وہاں سمرقند میں کچھ عرصہ قیام کیا، جب807ھ میں تیمور کی موت واقع ہوئی تو دوبارہ واپس شیراز آگئے اور807ھ میں یہاں ہی وفات ہوئی۔ اہم کتب اور حاشیہ جات میں کتاب التعریفات، تفسیر الزھراوین(البقرۃ وآلعمران)، حاشیۃ علی أنوار التنزیل للبیضاوی، حاشیۃ علی الکشاف للزمخشری شامل ہیں۔ زرکلی، الأعلام، دار العلم للملایین، ج5، ص7۔ مزید دیکھئے، معجم المفسرین، عادل نویھض، بیروت، لبنان، مؤسسۃ نویھض الثقفیۃ للتالیف والترجمۃ والنشر، ج1، ص381

[52] الجرجانی، علی بن محمد بن علی الزین الشریف، کتاب التعریفات، بیروت، دار الکتب العلمیہ، ص134

[53] البقرۃ:228

[54] أصول السرخسی، ج1، ص169

[55] فواتح الرحموت شرح مسلّم الثبوت، ج2، ص26

[56] دیکھئے، أصول السرخسی، ج1، ص236

[57] النساء:3

[58] دیکھئے، کشف الأسرار، ج1، ص67

[59] دیکھئے، التفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر، شرح التلویح علی التوضیح، الناشر: مکتبۃ صبیح بمصر، ج1، ص249،248 / دیکھئے، کشف الأسرار، ج1، ص69،68

[60] البقرۃ:233

[61] دیکھئے، أصول السرخسی، ج1، ص237 / دیکھئے، شرح التلویح علی التوضیح، ج1، ص250

[62] دیکھئے، کشف الأسرار، ج1، ص73 / دیکھئے، أصول الشاشی، ص104

[63] الاسراء:22

[64] دیکھئے، أصول الشاشی، ص104

[65] دیکھئے، کشف الأسرار، ج1، ص75 / دیکھئے، أصول الشاشی، ص109

[66] النساء:23

[67]فراہی، حمید الدین، مقدمہ نظام القرآن، 53

[68]مصدر سابق

[69]مبادی تدبر قرآن، فاران فانڈیشن، لاھور، پاکستان، ص80، 83

[70]آل عمران:60

[71]النجم:28

[72]غامدی، جاوید احمد، مقامات، (لاہور، المورد)، ص131

[73]القلم:12

[74]تفہیم القرآن، ابوالاعلي مودودي، ترجمان القرآن، لاہور، ج6، ص61

[75]تدبر قرآن، مولانا امین احسن اصلاحی، فاران فانڈیشن، لاھور، پاکستان، ج8، ص518

[76]دیکھئے، مفردات، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانی، الناشر دار المعرفة، ص160

[77]دیکھئے، جامع البيان في تأويل القرآن (تفسیر طبری)، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، الناشر: مؤسسة الرسالة، ج23، ص535

[78]دیکھئے، معالم التنزيل (تفسیر بغوی)، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (المتوفى 516هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي-بيروت، ج5، ص136

[79]دیکھئے، تفسير القرآن العظيم (تفسیر ابن کثیر)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ج8، ص210

[80]دیکھئے، الجامع لأحكام القرآن (تفسیر قرطبی)، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، ، الناشر: دار الكتب المصرية-القاهرة، ج18، ص232

[81]دیکھئے، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (تفسير أبي السعود)، أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ج9، ص13

[82]دیکھئے، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (التحرير والتنوير)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر، تونس، ج29، ص73

[83]التغابن:02

[84]تفہیم القرآن، ج5، ص528

[85]تدبر قرآن، ج8، ص415

[86]دیکھئے تفسیر البغوی، ج8، ص140

[87]یس:59

[88]تفہیم القرآن، ج4، ص267

[89]تدبر قرآن، ج6، ص434

[90]تفسیر طبری ج20، ص542

[91]تفسیر طبری ج20، ص542

[92]تفسیر قرطبی ج15، ص44